

晉宋之際佛教因果報應論爭述評

劉立夫（博士）

210093 中國南京大學哲學系

電子信箱：liulifu1969@netease.com

【提要】 因果報應是佛教的一個基本教義，自東漢以來，它就與中國傳統的善惡報應觀結合起來，深入到人們的思想之中，並產生了廣泛的影響。然而，由於它不符合中國的傳統，受到了一些文人士大夫的懷疑和批評。本文著重探討了從東晉到南朝宋代時期的佛教和反對佛教的雙方圍繞佛教因果報應說而展開的辯論，並對此作出必要的評價。

【提要】 佛教 東晉 南朝 辯論 評價 因果報應

因果報應說是佛教的一個基本教義。在印度佛教中，它常常被稱為「業報輪迴說」。漢魏以來，隨著佛教的不斷流傳，業報輪迴說又同我國固有的善惡報應觀念結合起來，深入到民俗信仰和士大夫的精神生活當中，產生了廣泛的作用和深遠的影響。與此同時，也引起了一些固守儒家傳統的文人士大夫的懷疑和批判。自兩漢至西晉，由於佛教在中土的影響較微，問題尚處於萌芽階段。而東晉及劉宋時代，情況大為改觀，圍繞因果報應問題的爭論成了當時思想界的重大理論問題。

一 因果報應的概念

在中國，「因果報應」、「業報輪迴」、「三世報應」或者「善惡報應」等等往往被當成同一概念之不同稱謂。其實，這些概念的本來意義還是有差別的。回顧中土早期佛教史，亦能夠發現此種差別。作為方便，我們不妨將印度佛教之報應

觀稱為「業報輪迴說」，慧遠以前之中土傳統報應觀為「善惡報應說」，而慧遠等人發揮之學說稱為「三世報應說」，總稱為「因果報應說」。亦即：「因果報應」是一總名，其餘三者為別名。「名者，實之實也。」此種稱謂仍為方便的做法。

二 晉宋之際有關佛教因果報應的論爭

業報輪迴說隨著印度佛教的傳入在中國逐漸流行，但當初人們相當陌生。例如，《高僧傳》中就有大段以神跡傳教的文字，均以高僧大德的現身說法來應驗因果報應之「信而有徵」，而且，當事人都有神通，前知宿緣，因此能面對死亡而毫無畏懼。安世高「申頸受刃」，帛法祖「歡喜畢對」，意以一己之生命來換取夙敵之超度，無不驚世駭俗。所以，當初人們多迷惑不解，懷疑甚至批評者不少。

《牟子理惑論》記載云：「佛道言人死當復更生，僕不信此言之審也。」「今佛家輒說生死之事、鬼神之務，此殆非聖哲之言也。」袁宏《後漢記》卷十曰：「又以人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡皆有報應。」「善為宏闊勝大之言，所求在一體之內，而所明在視聽之外，世俗以為虛誕。然歸於玄微深遠，難得而測，故王公大人觀生死報應之際莫不矍然自失。」范曄《後漢書·郊祀志》曰：「又精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。」因為印度佛教的因果報應思想不符合中國的傳統觀念，人們「駭其奇異」，認為它「宏闊勝大」，玄微難測，虛誕無證，因此「通人多惑」。但晉以前的史料並無關於此問題之爭論，從東晉開始，此一問題被思想界提升為議事日程，引發多次重大爭論。此種論爭可劃為兩大階段。第一階段在東晉，代表人物有羅含、孫盛、慧遠、孫綽、戴逵、桓玄、王謐等。值得注意的是，在有關的爭論中，雙方圍繞的常常不是印度佛教的因果報應問題，而是中土傳統的善惡報應論，或者雙方往往把兩者混雜在一起，反映了爭論雙方對業報輪迴理論本身的模糊不清。第二階段發生在劉宋時代，代表人物有何承天、宗炳、顏延之、劉少府、慧琳等，爭論更為深入與激烈。

（一）第一階段之論爭

東晉羅含著《更生論》，為佛教的輪迴觀作了論證，但只涉輪迴，不及報應。孫盛作《與羅君章書》，羅含回《答孫安國書》。三篇書信，點到為止，論證亦相

當粗糙。《更生論》基本思想是認為，天地無窮盡，萬物的生命都要更替，在無窮的更替當中，新的生命只是舊的生命的循環反覆。此對印度佛教業報輪迴說乃是一種極為初淺的理解，他論證的是生死之輪迴而不是業報的輪迴。孫盛不同意羅含的看法，便根據傳統之自然觀和感性經驗進行駁斥。

慧遠將內典、外教融會貫通，系統地論證了三世報應說，在中國佛教史上具有劃時代的意義。桓玄提出了三個問題，慧遠作《明報應論》，就有關業報輪迴的疑問進行解答。問題之一是：「佛經以殺生為重，地獄斯罰，冥科幽司，應若影響，余有疑焉。」理由是：人的形體由四大結合而成，神寄托其中，因此，殺害一個人的生命相當於消滅了天地間的一部分地水風火，於神毫無妨礙；既然於神毫無妨礙，哪裡會有什麼報應？問題之二是：一切眾生都有慾望情感，為自然之準則，而人不過富有情感和思慮而已，如果情感會導致報應，這同自然的法則相符合嗎？問題之三是：「若以物情重生不可致喪，則生情之由、私戀之惑耳，宜朗以達觀，曉以大方，豈得就其迷滯以為報應哉？」貪戀生命是眾生的本性，如果眾生有了欲情，也應該以達觀的道理引導他們，豈能用輪迴報應來迷惑他們呢？對此，慧遠以人之身體是「情」感應四大而結成的，有情緣於無明，貪愛緣於有情，有情有愛，便生無窮無盡的迷惑和煩惱。於是，人們私身戀生，患得患失，彼此界限森嚴，產生善惡的行為，埋下報應的種子。有了善惡，就會有報應，此是不可避免的。慧遠認為，既然神以四大為宅，那麼神就是形的主宰。何者？如果神不主宰四大結而成形，人的身體哪會有痛癢等感覺和知覺呢？沒有神主宰的感覺和知覺，那麼殺人不也就像砍樹剪花那樣無知無覺了嗎？因此，形神雖為二，亦應渾然一體，不可分割。又，善惡根源於心，如果人能「責心」自反，就可以消除報應。所以，佛陀因為人們的執迷不悟才闡明瞭因果報應的道理，並不是僅就人們的執迷不悟的現象本身而「製造」了因果報應之說。人的積習不可能一下子就消除，一旦「情無所繫」，就可以曉以大道，用不著再講報應了。

《廣弘明集》記載的戴逵寫給慧遠的《與遠法師書》和《釋疑論》表達了戴逵對善惡報應的懷疑以及自己一生艱楚備至的悲慨無奈，慧遠在這種情況下作《三報論》，回答了戴逵的疑惑。《三報論》的副題是「因俗人疑善惡無現驗而作」，表明了解決這一問題的普遍意義。戴逵的主要觀點是說，聖人在經典上講「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」，又曰「天道無親，常與善人」，而事實上常常得不到應驗，戴逵自己一生的悲慘命運就是雄辯的明證。所以他認為，積善

積惡之談，無非是勸教之言，並非實有其事。慧遠的《三報論》回答了戴逵的疑問，其要點有三。（一）報應的種類分為現報、生報和後報：現報是現身作業，現身受報；生報是今生作業，來生受報；後報是前生作業，經過二生、三生乃至百生、千生的轉世才能受報。（二）報應的主體是「心」^[1]：心只有通過對事物的感應才能體現出來，即隨著各種因緣條件而顯現的；人的報應之所以有先後，是因為心感應事物的速度有快慢。（三）報應雖然有先後的差別，但報應的輕重是與人所作善惡諸業的輕重程度一一對應的。慧遠接著對三世報應說作了較為細緻的論證。在慧遠看來，仁人志士立功立德反而多災多難、命途不濟，出現這種現象的原因就在於：每一個人在生時所造的善惡諸業就埋下了果報相尋的種子，一旦因緣條件成熟，自然就會表現出來；這樣，禍福報應就在六道中輪迴不已，有正常，也有反常，陰差陽錯也就不足為奇了；而傳統經典理論均以一生為限，只憑感覺經驗作出判斷，這就不可能正確地理解因果報應的道理；如果將內典與外教結合起來，二者正好可以相互補充，儒家聖人不言天命的缺陷可以通過佛教來彌補，可謂殊途同歸。

（二）第二階段之論爭

至劉宋時代，爭論已轉入白熱化。《弘明集》記載了何承天的《達性論》，《宋書·蠻夷傳》記載了慧琳的《白黑論》，這兩篇文章實際上是反映當時反對佛教因果報應說的代表作。圍繞這兩篇文章，何承天與顏延之、宗炳、劉少府等進行了激烈的辯論。

何承天的《達性論》以傳統的儒家三才論對抗佛教的眾生說，認為人乃萬物之靈長，與天地相參，以仁義立物，安得與飛禽走獸同為「眾生」！對此，顏延之進行了反駁。雙方的辯論圍繞兩個中心展開：一是人與其他生命能否同稱「眾生」，二是對儒家經典中的鬼神採取什麼態度。顏延之反駁說：「眾生」也就是「含識」的總名，它們的共同特點是都能「了別」萬物，與其品德的高低並無關係；如果人死如草木，聖人講「三後在天」、「精靈升遐」豈不自相矛盾？如果不同草木，精靈升天、三後在天不正是歸因於他們的善報嗎？豈不證明佛教的輪迴報應是存在的？何承天還與宗炳爭論慧琳的《白黑論》，宗炳作《明佛論》以抗之。何承天根據日常生活中諸佛不顯神力的現象，特別是以秦、趙長平之戰中白起、

項籍一日坑殺六十萬眾的事實，駁斥佛教以慈悲為懷的虛幻不實以及因果報應之不合事理。此乃以實證無法回答的問題。宗炳論曰：「今所以殺人而死、傷人而刑及為縲紲之罪者，及今則無罪與今有罪而同然者，皆由冥緣前遭而人理後發矣。」「夫幽顯，一也。夫覺遭於幽而丑發於顯既無怪矣，行兇於顯而受毒於幽又何怪矣。」^{ii[2]}佛法雖然不可思議，亦不可越宿命而橫濟。六十萬眾受坑於一日之中，原因就在於他們皆食犬、羊之肉，品德雖然相異，但殺生則全同，故可受害於一日。那些前世不修佛法的人，今世即使「清若夷、齊，貞如柳、季」，又怎麼能夠「感而見佛」呢？^{iii[3]}

何承天提出了兩種判斷真理的標準：一是直接驗證，如用「璇璣」觀測日月之運行；二是間接驗證，用可見者驗證不可見者，由近及遠，由顯及幽。他以此二標準評判佛教報應之是非。具而言之，鵝吃青草，游清池，長大則被人殺食；但燕子專吃飛蟲，反而遭人喜歡，豈非殺生無惡報、為善無福應嗎？那麼，由近可以推遠，人食犬、羊肉又有何理由遭受報應呢？所以，報應只是「假設權教，勸人為善耳」。^{iv[4]}對此，劉少府駁斥道：三報是幽明之理，非見聞所能驗證，而何承天用世俗的推論去詰難乃迂腐之極。人之食鵝與燕之食蟲對鵝蟲而言是現世受報，而人、燕之報是來世報，「善惡之業，業無不報，但過去、未來非耳目所得，故信之者寡而非之者眾」^{v[5]}。

三 佛教因果報應說的貢獻

因果報應本為佛教之重要教義，其中的業報輪迴與天堂地獄之說，目的在於說明人生苦難之根源以及擺脫此種苦難之前途，即要人們認識到世俗的思想和行為會導致無窮盡的痛苦，只有遵循佛的教誨修持佛法，才能擺脫煩惱，脫離輪迴，覺悟成佛。而在早期中國思想界爭論不已的報應問題已經轉變成了一個世俗的倫理問題，它要解決的多是現實經驗世界的人生矛盾，即：為什麼積善得殃、凶邪致慶？實質乃是人的命運問題。現實生活中的富貴貧賤、生死壽夭、吉凶禍福到底是由什麼決定的？個人道德上的善惡與命運中富貴窮達為何不一致？傳統文化早已關注，這就是中土傳統的善惡報應說及與此對立的命定論，二者皆有著自身無法克服的矛盾。善惡報應說作為一種勸善的說教，反映了人的美好願望，但現實生活中善惡不得其報乃至相反的事實比比皆是，子孫受報的說法也屢屢與歷

史事實不符，所以司馬遷、王充等人對此進行了嚴肅而深入的批判。而命定論如孔子所謂「生死有命，富貴在天」、王充所謂「元氣論」，相信人在命運面前無能為力，只能樂天知命，安於現狀，這就取消了人的主觀力量和社會責任，違背了儒家傳統的自強不息之精神，也難以為正統之思想家所接受。

在傳統學說千瘡百孔的時候，佛教的業報輪迴說為之注入了一股新鮮血液。在中土思想界的爭論中，慧遠的三報論最具典型性，貢獻也最大。中國佛教的因果報應思想之所以能夠深入人心，產生廣泛而深遠的社會影響，慧遠功不可沒。在晉宋時代有關佛教報應說的爭論中，佛教一方總體上處於主動有利的地位。除了政治上的原因以外，慧遠的三世報應說的理論水平和層次要明顯高於對手，而顏延之、宗炳、劉少府等人也直接繼承和發揮了慧遠的理論成果。因此，我們講中國佛教的因果報應思想，主要的就是經過慧遠等早期思想家們整理過的三世報應說。這個理論綜合了印度業報輪迴說和中土善惡報應說，理論基礎幾乎全是印度式的，但它所要解決的問題卻又是中國的，它具有極大的彈性和圓融性，克服了中土囿於視聽、感性經驗而缺乏視聽之外的玄想和論證的局限，將報應推到了難以驗證的過去和將來，增強了理論的說服力。三世報應說與傳統的報應理論比較起來有兩個明顯的優勢：一是說法極為靈活，雖然說報應必有，但不受時間限制，後報之遲可到百生，既無法用現實今生之事加以驗證，又不能用已知的歷史事實加以考查；二是強調報應無主使，乃由心感於事而生，基於因果關係，具有必然之趨勢。這樣一種解釋系統顯然比傳統的理論更加圓通和高明，所以在晉宋時代有關因果報應的爭論中佛教一方一般能夠處於有利地位也就不足為奇。撇開羅含與孫盛的爭論不談，在慧遠、顏延之、宗炳、劉少府與桓玄、戴逵、何承天等人的論爭中，反對派或從自然命定論出發，或以傳統的儒家王道政治為基礎，或以經驗、科學的驗證為標準，或從形神關係出發^{vi[6]}，力圖證明因果報應的虛幻不實，但佛教一方的三世報應理論足以駁倒上述任何一種思想的攻擊，其根本原因就在於，其思辨能力和程度遠在各家思想之上。

對佛教因果報應爭論之雙方是不能簡單地用「是」與「非」來判斷的。反對因果報應說的一方有的並不反對佛教，如戴逵即是；有的是站在文化本位主義的立場，堅持本土文化的自給自足，當心外來文化會衝擊傳統的文化基礎，如何承天就是。所以，情況是相當複雜的。論爭者本人均是從維護國家政治利益的前提出發，這一點是無疑義的。而佛教一方則力圖調和佛教的出世主張同儒家治世精

神的矛盾，以「方外之賓」的身份來協助王化，此又為任何狹隘的文化觀所難以做到。實際上，就政治作用和社會功能而言，佛教的因果報應說的價值是非常巨大的，它指出了人的命運是人的思想行為^{vii[7]}所造成的結果，在一個人們無力把握自己命運之時代，它無疑給人們提供了一線改變個人命運的希望，並促進人們為此希望去積極行動。這為傳統的儒家和道家中的任何一方所缺乏，故足以彌補傳統學說之不足。

還有一點，佛教的因果報應、生死輪迴的說教，在當時的條件下無疑更加「合理」地解釋了現實社會中貧富貴賤的不公平性，這對於社會的安定是有巨大的作用的。因果報應說對社會各個階層的每一個人都具有同樣的道德約束力，它讓人避惡趨善，講求人生的完美和道德的高尚，追求來世的善報，這種宗教上的道德理想無疑會彌補世俗教化之不足。早在三國時代，來中土傳教的西域高僧康僧會就曾經同吳主孫皓討論過這樣的問題，康僧會強調佛教因果報應說具備「備極幽微」之特徵，認為「儒典之格言」可比於「佛教之明訓」。^{viii[8]}

佛教的因果報應是不是真實的存在？這同上帝是否存在一樣，本身就不是一個能用科學來解答的問題，而是一個信仰問題，同時還是一個政治問題。我們看到，像何承天那樣的反報應論者，儘管能夠把握當時最科學的手段和思想，提出判斷真理之二重標準，以衝擊佛教的報應說，但仍然駁不倒佛教。除了佛教方面在理論上的建樹外，一個重要的原因是，當時的社會上層也接受了這個理論。在有關《白黑論》和《達性論》的爭論中，當時的宋文帝曾密切關注事態的發展，後來明確地站在了佛教一邊。他說：「顏延之折《達性》，宗少文之難《白黑》，論明佛法汪汪，尤為名理，並足開獎人意。」^{ix[9]}何尚之也斥責何承天、慧琳為「愚闇之徒」，讚揚佛教有濟俗助政之功。事實上，這些都是佛教因果報應說在中土能夠長期流行不衰的重要原因。

-
- i[1] 即神識。
- ii[2] 《明佛論》
- iii[3] 《明佛論》
- iv[4] 《廣弘明集》卷十八
- v[5] 《廣弘明集·答何承天》卷十八
- vi[6] 當時還未深入。
- vii[7] 即業。
- viii[8] 《高僧傳·康僧會傳》
- ix[9] 《弘明集·答宋文帝讚揚佛教事》